
Sources et histoire de la tradition sanskrite

Jan E. M. Houben



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/4750>

DOI : 10.4000/ashp.4750

ISSN : 1969-6310

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2021

Pagination : 366-381

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Jan E. M. Houben, « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 152 | 2021, mis en ligne le 14 juin 2021, consulté le 16 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/4750> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.4750>

Tous droits réservés : EPHE

SOURCES ET HISTOIRE DE LA TRADITION SANSKRITE

Directeur d'études : M. Jan E. M. HOUBEN

Programme de l'année 2018-2019 : I. *La prose védique, le sanskrit scientifique, et les anciens grammairiens* (séminaire). — II. *Grammaire de la langue védique : approches modernes et traditionnelles* (cours de master).

I. Les deux thèmes des séminaires de l'année précédente, « Science pré-scientifique et conditions rituelles dans les anciens textes védiques » et « Pāṇini et les Pāṇinéens : thèmes grammaticaux, problèmes linguistiques, domaines de *realia* » se sont intégrés cette année dans un seul grand thème « parapluie » : « La prose védique, le sanskrit scientifique, et les anciens grammairiens ». Dans notre rapport nous discutons un des textes en prose védique dont nous avons lu des passages choisis lors de notre séminaire, le Paippalāda Samhitā 17 de l'Atharvaveda. Comme exemple de notre nouvelle approche que nous avons développé¹, nous donnons ici seulement deux phrases et nous énumérons quelques formes verbales remarquables dans le passage étudié. Nous gardons en outre pour une autre occasion les schémas que nous avons développés lors de notre cours et qui résument la relation entre la langue védique et des langues, dialectes et registres de langue étroitement liés quant à leur système verbal.

D'abord, une brève orientation historique, textuelle et linguistique sur l'Atharvaveda et le Paippalāda Samhitā est nécessaire. L'Atharvaveda est une des quatre grandes classes des textes védiques, les trois autres étant le R̥gveda, le Sāmaveda et, dernier dans notre énumération mais non le moindre, le Yajurveda, qui suit de tout près le système des rituels védiques, dont l'évolution sur plusieurs siècles et millénaires est difficile à tracer sauf à travers son interaction avec l'écologie du sous-continent indien². Chaque classe de textes consiste en deux, trois, ou plusieurs traditions textuelles parallèles, qui forment un système complexe de textes védiques. Nous avons étudié ce système de textes en détail lors de nos séminaires des années 2012-2014. Il est organisé selon des critères chronologiques mais aussi, et en fait principalement, fonctionnels – surtout du point de vue du rituel védique, dans lequel la coordination est nécessaire de la performance des textes des trois premiers Vedas et du quatrième, l'Atharvaveda, à travers des prêtres spécialisés chacun dans une des traditions textuelles. Louis Renou nous a laissé une analyse très détaillée dans *Les Écoles*

1. Jan E. M. Houben, « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [en ligne], 143, 2012, mis en ligne le 27 septembre 2012, consulté le 9 septembre 2013. URL : <http://ashp.revues.org/1360>. Programme de l'année 2009-2010 : II. L'école védique paippalāda et les grammairiens.
2. Jan E. M. Houben, « Ecology of Ritual Innovation in Ancient India », dans *Self, Sacrifice, and Cosmos: Vedic Thought, Ritual, and Philosophy. Essays in Honor of Professor Ganesh Umakant Thite's Contribution to Vedic Studies*, sous la dir. de Lauren M. Bausch (plus les références dans « Bibliography », p. 223-238), Delhi, Primus Books, 2019, p. 182-210.

védiques³... Son aperçu des diverses écoles et leurs textes se trouve aux p. 310-311 de *L'Inde classique*, t. I⁴. Une nouvelle discussion et un aperçu révisé et mis à jour avec des textes védiques découverts depuis lors se trouvent dans mes rapports des séminaires des années 2012-2014, surtout celui de l'année 2013-2014⁵. Ni du point de vue chronologique, ni du point de vue fonctionnel, l'Atharvaveda ne s'intègre facilement dans cet aperçu. Le texte présuppose pourtant clairement le R̥gveda, le Sāmaveda, et surtout aussi le système des rituels du Yajurveda. L'Atharvaveda est donc plus récent que ces trois ensembles, même si les rites et narratifs contiennent de nombreux éléments très anciens, apparemment pre-ṛgvediques et indo-européens. Parmi les anciens textes védiques, le Yajurveda, plus précisément les traditions textuelles du Yajurveda « Noir », et l'Atharvaveda, contiennent des sections narratives en prose dans leurs plus anciennes parties, les Samhitās. L'importance de ces sections en prose est que le langage n'y est pas soumis aux règles et régularités de la métrique. Nous y trouvons donc principalement un usage fonctionnel et communicatif de la langue – même si le sujet est difficile d'accès : toutes sortes de détails rituels et leurs implications supposées – qui est en contraste avec la langue de la poésie, ainsi qu'avec les formules rituelles (*yajus*) en prose, que nous laissons ici hors considération.

Les caractéristiques et particularités textuelles et linguistiques des parties en prose de l'Atharvaveda ont été discutées dans une étude importante par Louis Renou qui date de 1955⁶. L'article contient des nombreuses observations sur les particularités linguistiques de l'Atharvaveda, y compris de la Paippalāda Samhitā dans la seule recension connue à l'époque, la « version Kashmirienne », ainsi qu'un essai d'évaluer toutes ces précieuses observations en relation avec les autres textes védiques. Selon la compréhension théorique de l'époque, un seul paramètre est pris en considération presque à l'exclusivité, celui de la chronologie. Déjà, un an plus tard, en 1956, Louis Renou montre une conscience émergente d'un autre paramètre crucial dans l'histoire de la langue sanskrite, celui du contexte sociolinguistique, dans son livre *Histoire de la langue sanskrite* (Lyon, éditions IAC). À cette époque, la « sociolinguistique » n'était pas encore inventée en tant que branche de la linguistique. Pourtant, une conscience impressionniste des distinctions sociolinguistiques était déjà exprimée par Jakob Wackernagel en 1895 : « Somit hat die überall vorkommende, aber in Indien am schärfsten ausgeprägte Scheidung der Sprache nach Volksklassen hier schon in v. [vedischen] Zeit geherrscht »⁷. En 1957, Louis Renou traduit le passage comme suit : « Ainsi la scission du langage d'après les classes sociales, qui s'observe partout mais n'est nulle part plus forte que dans l'Inde, se laisse attester dès l'époque

3. Louis Renou, *Les Écoles védiques et la formation du Veda*, Paris, Imprimerie nationale, 1947.

4. Louis Renou et Jean Filliozat, avec le concours de Pierre Meile, Anne-Marie Esnoul et Liliane Silburn, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, t. I, Paris, Payot, 1949.

5. Jan E. M. Houben, « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [en ligne], 146, 2015, mis en ligne le 5 octobre 2015, consulté le 10 octobre 2015. URL : <http://ashp.revues.org/1748>.

6. Louis Renou, « Les parties en prose de l'Atharvaveda », dans Louis Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, t. I, Paris, De Boccard, 1955, p. 71-88 ; suivi de « Note additionnelle sur la version kashmirienne », *ibid.*, p. 89-90. Voir aussi Louis Renou, « Faits de langue ».

7. Jakob Wackernagel, « Einleitung », p. xix, dans *Altindische Grammatik*, t. I. *Lautlehre*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1896.

védique »⁸. Renou a pu ajouter à cette déclaration une nouvelle note 89 sur la « stratification linguistique d'origine sociale » avec plusieurs références bibliographiques, dont la plus récente était celle à *Pour une sociologie du langage* de Marcel Cohen (Paris, Albin Michel, 1956) qui explorait les possibilités d'études sociolinguistiques et de sociologie du langage. Dans un tel contexte, il devient impossible d'attribuer des variations linguistiques dans les textes védiques directement et exclusivement à une variation chronologique, comme Louis Renou le faisait encore en 1955, quand il affirmait son impression que la prose de l'Atharvaveda consiste en « fragments péniblement venus au jour parmi la masse des *yajus* et des *mantra* environnants », tout en admettant qu'il y a des « indices proprement grammaticaux » contradictoires, qui devraient nous orienter plutôt « vers une date plus récente » vis-à-vis de la prose des Brāhmaṇas et des textes du genre « Brāhmaṇa », hors Atharvaveda. En outre, même si nous ne savons pas tous les détails, il y a encore la division fonctionnelle des prières ou *mantra*, des formules *yajus* en vers ou en prose, et des autres passages en prose. Cela ne diminue pas l'importance d'une investigation linguistique de la prose de l'Atharvaveda, à laquelle Renou a donné une base solide dans son étude de 1955, même s'il est nécessaire de mettre à jour le cadre théorique⁹.

Pour étudier de plus près la prose de l'Atharvaveda, nous avons sélectionné une section dans le Paippalāda Saṃhitā livre 17. Avec l'achèvement de l'édition critique par Dipak Bhattacharya de l'intégralité du Paippalāda Saṃhitā sur la base de nombreux manuscrits d'Odisha en plus du manuscrit de Kashmir connu depuis la fin du XIX^e siècle, l'étude du Paippalāda Saṃhitā a atteint une toute nouvelle étape. Des contributions importantes et remarquables à l'étude du Paippalāda Saṃhitā, transmise en vingt grandes sections, *kāṇḍa* ou livres, ont entre temps été fait par Michael Witzel, Thomas Zehnder, Alexander Lubotsky, Kunja Bihari Upadhyaya, Arlo Griffiths, Jeong-Soo Kim et autres. De la plus haute importance dans la prochaine étape de l'étude du Paippalāda Saṃhitā sera l'analyse et l'interprétation du texte des points de vue du rituel et des concepts religieux, de l'histoire culturelle, de la linguistique et de l'anthropologie culturelle, ainsi que des points de vue des contextes indiens et indo-européens. La Paippalāda Saṃhitā a, en outre, joué un rôle important dans la tradition érudite de la grammaire sanskrite depuis Pāṇini. Du fait des caractéristiques de la diaskeuase orthoépique, la tradition textuelle nous a transmis un texte continu où les divisions en mots sont souvent devenues imperceptibles. On peut comprendre le texte si on reconnaît, au moins, les mots, mais pour reconnaître les mots il est utile et parfois indispensable de comprendre le texte. Pour plusieurs textes védiques, la tradition nous offre, à côté du texte continu, *saṃhitāpāṭha* ou *saṃhitā*, un texte parallèle, le texte *padapāṭha* ou *pada*, c'est-à-dire, la « lecture mot à mot de la Saṃhitā » (L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, troisième partie, Paris,

8. Jakob Wackernagel, *Altindische Grammatik*, « Introduction générale ». Nouvelle édition du texte paru en 1896, au tome I, par Louis Renou, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1957, p. 7 et nouvelle note 89 par L. Renou.

9. Voir maintenant Jan E. M. Houben, « Linguistic paradox and diglossia: on the emergence of Sanskrit and Sanskrit language in ancient India », dans *De Gruyter Open Linguistics (Topical Issue on Historical Sociolinguistic Philology*, Chiara Barbati et Christian Gastgeber éd.), OPLI, vol. 4, 1, p. 1-18. DOI: <https://doi.org/10.1515/opli-2018-0001>.

Champion, 1957, p. 447). Un *padapāṭha* fait défaut dans la tradition du Paippalāda Saṁhitā : la tradition n'en avait probablement pas suffisamment ressenti le besoin à une époque où la tradition était encore forte et bien établie. Les traducteurs modernes de livres choisis de la Paippalāda Saṁhitā tels que Zehnder, Lubotsky, Griffiths et Kim, offrent une traduction « diplomatique » en anglais ou allemand qui présuppose, implicitement et préalablement, une division en mots.

Les anciens grammairiens tels que Pāṇini et Patañjali étaient, en outre, parfaitement familier avec l'accent linguistique de la langue védique et sanskrite. Ils étaient aussi familier avec les versions *saṁhitā* et *pada* des textes védiques, qui tiennent compte de l'accent linguistique. Offrir une traduction « diplomatique » présuppose donc, implicitement, non seulement la division en mots, mais aussi l'attribution d'un accent linguistique au mot et à la phrase complète. Pour rendre accessible le texte aux analyses, interprétations et aux discussions par les spécialistes, et pour permettre la confrontation du texte avec le savoir des anciens grammairiens de l'Inde, il est, dans l'étape actuelle de l'étude de la Paippalāda Saṁhitā, important et même impératif d'analyser le texte continu sous forme d'un texte interprétatif « mot par mot » avec accent linguistique, non seulement implicitement mais aussi de façon explicite. Il suffit, bien sûr, d'adopter un concept moderne et simple du « mot », qui ne tient pas compte des particularités de l'ancien concept de *pada* « mot » en relation avec le thème nominal *bha* (AA 1.1.14-20)¹⁰.

Pour le texte, nous avons pris comme point de départ un usage critique de l'édition critique de D. Bhattacharya. Nous avons aussi utilisés deux manuscrits du livre 17, les manuscrits V71 et V122 de l'Odisha State Museum, Bhubaneswar, pour vérifier des passages problématiques. Dans notre passage, D. Bhattacharya a déjà signalé et analysé une construction archaïque et rare, discutée dans la tradition grammaticale¹¹. Il est donc un bon point de départ pour étudier les formes linguistiques caractéristiques pour la prose de l'Atharvaveda. Le passage est aussi intéressant pour notre connaissance de l'ancien culte védique d'Indra en tant que dieu spirituel (*indra* = *ātman*), dont nous avons signalé d'autres traces dans notre rapport déjà cité de la première conférence de l'année 2013-2014¹². Nous notons ensuite que le 11 juin 2019, Umberto Selva a soutenu sa thèse de doctorat sous le titre *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda: A New Critical Edition of the Three "New" Anuvākas of Kāṇḍa 17, with English Translation and Commentary*, désormais mise en ligne à l'URL : <http://hdl.handle.net/1887/73909>. L'auteur mérite nos félicitations pour la thèse qui est une contribution importante à l'étude du livre 17 de la Paippalāda Saṁhitā. Le cadre de la théorie linguistique reste pourtant assez limité et ne va guère au-delà de la position de Louis Renou en 1955. L'auteur contribue à une meilleure compréhension du texte

10. Voir résumé de la première conférence de l'année 2011-2012, *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologique* [en ligne], 146, 2015.

11. Dipak Bhattacharya, « On *yāt*, *tāt*, *uttarāt*, and similar forms », dans *The Vedas: Texts, Language and Ritual*, sous la dir. de A. Griffiths et J. E. M. Houben, Groningen, Egbert Forsten, 2004, p. 181-215.

12. Sans chercher à atteindre l'exhaustivité, voir encore Diwakar Acharya, qui a signalé l'importance de notre passage pour l'histoire des pratiques religieuses des adhérents de la secte des Pāśupatas dans « How to behave like a Bull? New Insight into the Origin and Religious Practices of Pāśupatas », *Indo-Iranian Journal*, 56 (2013), p. 101-131.

et de la relation entre les manuscrits : pourtant il reste parfois coincé dans l'étude des erreurs des scribes sans arriver à identifier des formes verbales caractéristiques qui rendent superflue une partie de ses spéculations sur le texte.

Il faut encore noter que notre passage discute une observance, ou plutôt, comme le dit Harry Falk, « une certaine “forme de comportement” façonnée par des observances, *vratā* (cf. skt. *vr̥tti*) » (Harry Falk, *Bruderschaft und Würfelspiel*, Fribourg, Hedwig Falk, 1986, p. 17). Cette observance implique le comportement comme un taureau domestique, *anaḍvāh* – mot normalement traduit comme « bœuf (de trait) » parce que (1) le mot dérive de *ānas* « voiture de charge », « char » et la racine verbale *vah*, « entraîner », etc. ; (2) l'animal de trait préféré dans nos cultures depuis des siècles est un taureau (le mâle de l'espèce bovine) châtré. Pourtant, (2) ne nous permet pas de conclure que dans la société védique aussi, un millénaire avant notre ère, on utilisait exclusivement ou par préférence un bœuf pour entraîner les chars, etc. De toute façon, l'*anaḍvāh* du *vratā* qui est l'idéal ou l'exemple à imiter dans notre passage est plein de caractéristiques viriles, de sorte qu'il est probable qu'il s'agit bien d'un taureau complet, non châtré.

Le début de notre passage est comme suit :

- 17.27.1a indro vajram asiñcad vṛtrāya hantave
/ indrah / vájram / asiñcat / vṛtrāya / hantave /
17.27.1b tvaṣṭā vajram asiñcad vṛtrāya hantave
/ tvāṣṭā / vájram / asiñcat / vṛtrāya / hantave /
« Indra fonda son foudre¹³, pour tuer Vṛtra » ;
« (le forgeron) Tvaṣṭar fonda le foudre (pour Indra), pour qu'il puisse tuer Vṛtra. »

Ensuite quelques formes verbales remarquables : une émendation est nécessaire dans 17.28.5, en texte *pada* « mot à mot » avec accent interprétatif le syntagme devient alors : *samudrāḥ durgīr *apādi** : « l'océan devenait imbuvable » ; 17.35.3 *sām vṛkta* (corriger le sandhi erroné avec le *i* du mot suivant) 3^e sg. moyen inj. de l'aor. ; 17.35.4 *sām vṛkta, ānindram (ā-nind-ram, 3^e pl. moyen du plus-que-parfait sans redoublement).*

II. Dans le cours de master, nous avons étudié la grammaire de la langue védique selon des approches modernes et traditionnelles. Nous remarquons qu'à travers le temps, les renvois aux grammairiens traditionnels de l'Inde ancienne diminuent depuis les premières grammaires occidentales du sanskrit et de la langue védique. Pour avoir une expérience des formes linguistiques de la langue védique, nous prenons un hymne qui a été choisi dans ce but par plusieurs générations d'étudiants du sanskrit et de la langue védique : l'hymne R̥gveda 1.1 dans lequel le dieu Agni est adressé. L'hymne est attribué au poète védique Madhuchandas Vaiśvāmītra, le mètre est la Gāyatrī. L'hymne forme le premier hymne dans le *Vedic Reader for Students* d'Arthur A. Macdonell (Oxford, Oxford University Press, 1917). Au-delà de

13. Il s'agit ici de l'arme d'Indra, le foudre, et non de la foudre comme phénomène naturel. Que le rejet de la foudre comme identité du *vájra* védique (M. Malzahn) n'implique pas qu'il soit une simple massue est évident dans notre passage. La traduction de Jamison et Brereton de *vájra* comme *mace* dans leur traduction du R̥V n'est donc pas acceptable.

l'exercice pour apprendre la langue védique, nous avons étudié un peu plus en détail cet hymne qui, en tant que premier, occupe une place tellement remarquable dans le R̥gveda. En fait, il n'est pas clair pourquoi l'hymne occupe cette place, si ce n'est pas simplement par hasard. Hermann Oldenberg, en 1888, explique l'organisation des hymnes dans le R̥gveda selon des paramètres tels que la divinité adressée, la taille des hymnes, etc.¹⁴. Mais cela ne clarifie pas pourquoi spécifiquement notre RV 1.1 serait au début. Louis Renou considère qu'il s'agit d'un « hymne élémentaire, bien propre à figurer en tête du recueil ; ce caractère persiste, en s'atténuant progressivement, dans les hy. à Agni qui suivent (juqu'à 31 exclu). Étaient-ce de simples exercices ? »¹⁵. Inévitablement, l'hymne est discuté et traduit dans la plus récente traduction scientifique complète du R̥gveda, celle par Stephanie Jamison et Joel Brereton (*The R̥gveda: the Earliest Religious Poetry of India*, vol. I-III, New York, Oxford University Press, 2014).

Selon Joel Brereton, Ferdinand de Saussure « décrit cet hymne comme un “paradigme versifié d'Agni” », car il commence par mentionner le nom du dieu dans divers cas comme le premier mot et premier pāda des cinq premières strophes : accusatif, nominatif, instrumental, datif et encore nominatif »¹⁶. La mention d'un datif d'Agni est, pourtant, erronée, car le mot *agnī* ne paraît nulle part en datif dans RV 1.1. Il est vrai que cette erreur se trouve aussi dans *Les Mots sous les mots : les anagrammes de Ferdinand de Saussure*, édité par Jean Starobinski (Paris, Galimard, 1971), mais nous sommes convaincu que Ferdinand de Saussure aurait corrigé cette erreur s'il avait pu publier ses notes lui-même. Nous la considérons donc comme une erreur de Starobinski de ne pas avoir corrigé ou annoté les notes de Saussure sur ce point. Quoi qu'il en soit, aux p. 36-37 des *Mots sous les mots* nous lisons :

Je ne veux pas passer sur le premier hymne du R̥g-Veda sans constater qu'il est la preuve d'une très ancienne analyse grammatico-poétique, tout à fait naturelle dès qu'il y avait une analyse phonico-poétique. Cet hymne décline positivement le nom d'Agni, il serait très difficile en effet de penser que la succession de vers, commençant les uns par Agnim īde – les autres par Agninā rayim aṇavat, les autres par Agnaye [*sic*, J. H.], Agne, etc. ne veuille rien dire pour le nom divin, et offre par pur hasard des cas différents du nom, placés en tête des stances. Dès l'instant où le poète était tenu, par loi religieuse ou poétique, d'imiter un nom, il est clair qu'après avoir été conduit à en distinguer les syllabes, il se trouvait, sans le vouloir, forcé d'en distinguer les formes, puisque son analyse phonique, juste pour agninā par exemple, ne se trouvait plus juste (phoniquement) pour agnim, etc. Au simple point de vue phonique, il fallait donc pour que le dieu, ou la loi poétique fussent satisfaits, faire attention aux variétés du nom : et cela, ne l'oublions pas, sans qu'une forme particulière comme le nominatif eût le rôle (d'ailleurs abusif pour nous-mêmes) qu'elle a pris pour nous de par la grammaire grecque systématique.

14. Hermann Oldenberg, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*, Berlin, 1888.

15. Louis Renou, *Études védiques et pāninéennes*, t. XII, Paris, De Boccard, 1964, p. 71.

16. Brereton dans Jamison et Brereton, *Ibid.*, vol. I, p. 89 : « Saussure describes this hymn as a “versified paradigm of Agni”, since it begins by mentioning the god's name in various cases as the first word in the first pāda of the first five verses: accusative, nominative, instrumental, dative, and again nominative (Elizarenkova 1995: p. 153) ».

T. Elizarenkova, dans son *Language and Style of the Vedic Ṛṣis* (Albany, State University of New York Press, 1995), à partir de la p. 153, poursuit l'analyse de R̥gveda 1.1 un peu plus loin et corrige silencieusement l'erreur trouvée dans les notes de Sausure éditées par Starobinski.

Un nouveau regard sur l'hymne nous révèle cependant une structure textuelle et sémantique que, jusqu'à maintenant, personne n'avait identifiée. Dans leurs recherches, Joel Brereton et Stephanie Jamison ont trouvé plusieurs hymnes dans le R̥gveda avec une structure centrée autour d'une strophe centrale, le nombril ou omphalos. Dans leur traduction complète du RV ils cherchent à identifier cette structure « omphalos ». Ils la trouvent dans les hymnes RV 10.129, 1.105, 10.28, 7.86, 7.76 ; RV 1.55 a, selon eux, une faible forme « omphalos », tandis que RV 1.95 a « quelques caractéristiques » de l'omphalos. Était-ce le seul principe directeur pour les poètes védiques dans leurs compositions ? Une structure complètement différente est, en fait, à la base de RV 1.1 : une structure tout à fait remarquable, qui est cependant restée invisible ou qui était prise pour acquise à la fois par les commentateurs et les chercheurs modernes.

Le principe de base est en fait souvent suivi dans les hymnes védiques, mais nulle part avec autant de précision et de systématique que dans le premier hymne du RV. L'hymne est un cas emblématique de ce principe, un exemple par excellence. De plus, ce principe donne un caractère de complétude à l'hymne, qu'on peut apprécier même sans être explicitement conscient de ce principe. Le principe a d'ailleurs été reconnu, sous une forme ou une autre, par des védicants tels que Louis Renou (*ÉVP* I, 1955, p. 59 « [un] procédé de contiguïté relative est la concaténation... : un mot typique ou censé tel est repris dans la strophe suivante, sous forme identique ou approchée ») et Jan Gonda (*Vedic Literature*, Wiesbaden, 1975, p. 196-197 : « ... in such a way as to modify, develop, explain, or carry on further the thought expressed, or the events depicted in the first stanza. »).

Or R̥gveda 1.1 se révèle être une concaténation de « gloses » : explications ou développements de mots syntaxiquement liés. Dans la première strophe – *agnīm īle puróhitaṁ yajñásya devāṁ ṛtvijam / hótāraṁ ratnadhātāmam* –, nous trouvons une succession de « gloses » sur le mot syntaxiquement connecté *agnīm* (non pas sur *agnī-* comme élément lexical isolé), dans les huit strophes suivantes, nous trouvons des gloses, une par une, sur chaque mot ou membre du composé de la première strophe.

Nous expliquerons cette structure plus en détails l'année prochaine, mais nous voudrions pourtant ici la résumer en dix-huit strophes en sanskrit.

‘agnīm īla’ ṛcām vede prathamam sūktam, atra ca /
 ‘agnīm’ ity asya śabdasya ko’rthas tathānvayaś ca kaḥ //
 sarvasūktasya ko’rthas ca kimarthaṁ cāsya pūrvatā /
 ity eṣu viṣayeṣv eva kiyat proktaṁ manīṣibhiḥ //
 tathāpy asyaiva pūrvokta – sūktasyārthasya gocare /
 bahupūrvavaco’dhītya kiṁ cid vaktavyam uddiśe //

prathamarcy akhilāyām tam ‘agnīm’ eva prabhāṣyate /
 dvitīyāntam kimarthaṁ hīty atra śāṅkodbhavit purā //

taduttaram atho 'īle' dvitīyam padam eva hi /
brūte; tato'gnibhāvaḥ kaḥ? padair anyaiḥ prabhāsyate //

dvitīyark punar 'īle' 'sya padasyārtham prabhāsyate /
kaiḥ kadāgnir bhaved īḍya? ityādipraśnapūrvakam //

purohitapadasyārthas **ṛtīyarci** vibrūyate /
kimartham hi sa pūrvasmin kāle rājñā niyojitaḥ? //
rayilābhāya poṣāya vīravadyaśasas tathā /
prāptaye vedagoṣṭhīṣu purohito niyujyate //

yajñasyetipadasyārthaḥ kaś ca tasyānvayaś ca kaḥ? /
purohitasya vā tad dhi devasya vā viśeṣaṇam //
caturthyām ṛci tat sarvaṁ spaṣṭatvenaiva kathyate /
samānādhārabhāvāt tac cāgner eva viśeṣaṇam //

agner devasvabhāvaś ca **pañcamyām ṛci** vyākṛtaḥ /
satyo hi sa kratuś cāsyā kaver iva virājate //

ṛtvijā kriyate kim kim tasya vṛtteḥ prayojanam /
ṣaṣṭhyām ṛci tad uktaṁ ca yajamānārthakṛd dhi saḥ //

saptamaṁ padam ādyarco vyākhyātam **ṛci saptame** /
śasyate devatā dhībhir hotur vṛttis tathaiva hi //

ratnetiśabdavyākāras tato'ṣṭamyām pradarśitaḥ /
ṛcy asyām ra-ta-nāḍinām bhūritā hīva vidyate //

navamarci samāpinyām dhātamaśabdavṛttaye /
dṛṣṭāntoddeśamārgena 'dhā' dhātvartham prakāśyate //

na kevalam dadāty eva ratnaṁ devo'ngirāḥ kila /
piteva tu svaputrāya svastiratnaṁ dadhāti hi //

vedavidbhīr pureḍaṁ ca vedabhāṣyāny abībhaṣan /
mukhyatayā tu sarveṣām vedasya vedabhāṣyatā //

bhūrī tad vedabhāṣyatvaṁ vedamantreṣu dṛśyate /
puraḥsthithe ca sūkte'smin tat prakṛṣṭam pratīyate //

Programme de l'année 2019-2020 : I. *Science pré-scientifique et conditions rituelles dans les anciens textes védiques (Brāhmaṇas)*. — II. *Sanskrit, lingua franca philosophique et scientifique : textes choisis* (séminaires). — III. *Grammaire de la langue védique : approches modernes et traditionnelles* (cours de master).

I. Dans le cadre de notre séminaire sur la « Science pré-scientifique et conditions rituelles dans les anciens textes védiques », nous continuons notre lecture des textes rares du genre Brāhmaṇa, un genre qui inclut non seulement la plupart des Brāhmaṇa, mais aussi les parties en prose des anciens Samhitās du Yajurveda noir et de l'Atharvaveda – dont le dernier présuppose les rituels védiques du type *śrauta* qui sont discutés dans le Yajurveda et qui sont caractérisés par le savoir qui est nécessaire pour avoir une performance efficace du rituel. C'est pourquoi les discussions de ces rites

précisent souvent qu'il doivent être exécutés par « celui qui voit les choses ainsi » (*yá evām véda*). Ce syntagme a souvent été mal compris. Il ne s'agit pas ici d'une connaissance factuelle. Alors le mot *evām* « ainsi », « de cette façon », n'aurait pas de sens. Il s'agit plutôt de « voir » les choses d'une certaine façon¹⁷. Ceci implique qu'on attribue à la racine verbale $\sqrt{\text{vid}}$, *vetti* « savoir » (PW 6.1041, MW 963, DhP 2.55 *vidÁ jñāne*) son sens plus ancien qu'on attribue aussi à la racine reconstruite pour la période indo-européenne (pré- rgvédique), $\sqrt{*uej\text{d}}$, c'est-à-dire : « apercevoir », « repérer » (« erblicken », « to spot » LIV 665). À cette époque, la division en deux racines avec deux champs sémantiques distincts, $\sqrt{\text{vid}}$, *vetti* « savoir » et $\sqrt{\text{vid}}$, *vindati* / *vindate* « to find » (PW 6.1048, MW 964, DhP 6.138 *vid' ṛ lābhe*) en védique et en sanskrit, n'avait pas encore eu lieu¹⁸.

Or pour préparer l'acteur du rituel védique à « voir les choses » d'une certaine façon, il est important qu'il connaisse non seulement les actes rituels, les récitations, les chants et les moments appropriés pour les réciter et les chanter : il doit aussi adopter une perspective plus large sur les rites de sa tradition par les mythes ou les légendes sur leurs exécutions primordiales ou représentatives. Tous ces éléments se trouvent dans les Brāhmaṇas aussi bien que dans les Saṃhitās de l'Atharvaveda autour d'un rite, ou plutôt un comportement rituel, le *govrata* « l'observance du bovin », dont une forme se trouve dans l'Atharvaveda sous le nom *anaḍudvrata* « l'observance de l'animal de trait ». Un texte central en prose sur cette observance se trouve dans la Paippalāda-saṃhitā livre 17 que nous avons déjà commencé à étudier l'année dernière. Nous continuons son étude en utilisant l'édition de la Paippalāda-saṃhitā par D. Bhattacharya (D.B. : *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Volume Three, consisting of the seventeenth and eighteenth Kāṇḍas*, Calcutta, The Asiatic Society, 2011) ainsi que des matériaux et des études plus anciens sur la base du manuscrit du Cachemire de la Paippalāda-Saṃhitā. Deux manuscrits du texte conservés à l'Odisha State Museum, Bhubaneswar, V71 et V122 ont été utilisés pour faire un usage critique de l'édition critique de D. Bhattacharya (même si d'autres manuscrits étaient utilisés pour son édition). Il y a maintenant aussi la thèse de doctorat de Umberto Selva (U.S.) soutenue le 11 juin 2019 à l'université de Leyde sous le titre *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda: A New Critical Edition of the Three "New" Anuvākas of Kāṇḍa 17, with English Translation and Commentary*, désormais mise en ligne à l'URL : <http://hdl.handle.net/1887/73909>. Avec tout ce qui a été achevé dans ces éditions et études, il reste toujours nécessaire de replacer le texte solidement dans son propre monde culturel, intellectuel, rituel et conceptuel, et il est devenu important et même impératif, dans l'étape actuelle de l'étude de la Paippalāda Saṃhitā, d'analyser le texte continu transmis dans les manuscrits sous forme d'un texte interprétatif « mot par mot » avec accent linguistique, non seulement implicitement – car si le texte continu est le point de départ, une analyse en mots est toujours nécessaire

17. J. E. M. Houben, « Ecology of Ritual Innovation in Ancient India: Textual and Contextual Evidence », dans *Self, Sacrifice, and Cosmos: Vedic Thought, Ritual, and Philosophy. Essays in Honor of Professor Ganesh Umakant Thite's Contribution to Vedic Studies*, Lauren M. Bausch (éd.), Delhi, Primus Books, 2019, p. 182-210.

18. Comme je l'avais brièvement expliqué aussi dans l'Annuaire 2017-2018 : J. E. M. Houben, « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire. Résumés des conférences et travaux*. 149^e année, 2016-2017, Paris, EPHE, PSL, SHP, 2018, mis en ligne le 12 juin 2019, consulté le 27 juin 2019.

au préalable, avant qu'on puisse espérer d'interpréter et traduire le texte – mais aussi de façon explicite. Nous donnons donc ici le texte continu comme nous le trouvons dans les manuscrits et les éditions, parfois avec des émendations, suivi, d'abord, par notre texte interprétatif « mot par mot » avec accent linguistique – et c'est ici que les problèmes critiques et, s'il y a occasion, l'argument pour ou contre certaines émendations, sont discutés en notes – et ensuite par une traduction simple, qui peut aussi avoir des notes si nécessaire. Nous discutons ici seulement la première partie du livre 17, chapitre 27 et le début du 28, selon la présentation par D. Bhattacharya (D.B.). Émendations ou déviations de l'édition de Bhattacharya sont mis entre deux étoiles * ... *.

17.27.1a indro vajram asiñcad vṛtrāya hantave

*| indrah | vājram | asiñcat | vṛtrāya | hántave |*¹⁹

17.27.1b tvaṣṭā vajram asiñcad vṛtrāya hantave

| tvāṣṭā | vājram | asiñcat | vṛtrāya | hántave |

« Indra coula²⁰ son foudre, pour tuer Vṛtrā; Tvāṣṭar (en tant que forgeron) coula le foudre (pour Indra), pour qu'il puisse tuer Vṛtrā. »

17.27.2a yo vajrah sa viśvānaro

| yāḥ | vājrah | sāḥ | viśvā-narah |

17.27.2b yat tigma-vīryam sa viśvāśād

*| yāt | *tigmā*²¹-vīryam | sāḥ | viśvā-śāt |*

17.27.2c yad dhārambhaṇam sa vaiśvānarah

| yāt | ha | ārāmbhaṇam | sāḥ | vaiśvānarāḥ |

En tant que foudre, c'est Viśvānara « qui a toute force vitale »²².

En tant qu'il est de vigueur violente, c'est Viśvāśāḥ « qui conquiert tout »²³.

« La poignée, c'est Vaiśvānarā “qui appartient à tous les hommes” »²⁴.

17.27.3a etad vā idam sarvam yad etāni trīni

| etāt | vai | idām | sārvaṁ | yāt | etāni | trīni |

17.27.3b viśvānaro vaiśvānaro viśvāśāt

| viśvānarāḥ | vaiśvānarāḥ | viśvāśāt |

Ceci est cet univers, ces trois :

Viśvānara, Vaiśvānarā, Viśvāśāḥ.

19. La première ligne n'est pas un ajout tardif comme le suggère U.S. : Indra est agent de l'acte de couler le foudre pour autant qu'il le commande ou le demande; Tvāṣṭar est agent de l'acte de couler le foudre pour autant qu'il le réalise matériellement.
20. Il est remarquable que la technique qu'on imagine ici pour la création du foudre est celle de la coulée de métal exprimé par la racine *√sic* « verser », tandis que dans le R̥gveda les racines *√lakṣ* « tailler (avec une hache) », « façonner » et *√vṛt* « tourner (pour tailler, façonner) » sont utilisées (voir par exemple RV 1.32.2, 5.31.4, 6.17.10). Depuis le R̥gveda, il s'agit surtout de l'arme d'Indra, le foudre, et non la foudre comme phénomène naturel (M. Malzahn 2016). Le *vāja* védique (H. Falk 1994) n'était jamais une simple massue, ni ici dans notre passage et ni même dans le R̥gveda.
21. D.B. : *teḡma-*; une émendation est nécessaire et U.S. aussi propose : *tigma-*, avec une longue discussion sur la base des lectures disponibles dans les manuscrits et des possibilités linguistiques, textuelles et contextuelles. Le composé est interprété comme bahuvrīhi et nous mettons l'accent en conformité avec cela.
22. Plus tard le texte associe Viśvānara avec l'espace intermédiaire, entre ciel et terre. Sur Viśvānara voir aussi : Renou ÉVP 3, p. 93 et ÉVP 4, p. 35, Kuiper *Nooropi*, p. 20.
23. Viśvāśāḥ est associé avec le ciel (*dyauḥ*) plus loin dans le texte.
24. Vaiśvānarā est associé avec le vent (*pāvamānah*), dont l'équivalent microcosmique sont les *prāṇā*, c'est-à-dire, le souffle de vie des êtres vivants.

17.27.4a sarvān eva puṇyāṁl lokān ava runddhe sarvās ca devatā

| sārvaṇ | evā | puṇyāṇ | lokāṇ | āva | runddhe | sārvaḥ | ca | devātāḥ |

17.27.4b ya evaṁ vidvān anaḍuho vrataṁ bibharti

| yāḥ | evām | vidvāṇ | anaḍuḥaḥ | vratām | bibharti |

C'est lui qui se procure tous les mondes purs et toutes les divinités, qui, voyant les choses de cette façon²⁵, « porte » (supporte, tolère, suit) l'observance de l'animal de trait²⁶.

17.28.1 tam ā datta tam udaṅgayat tam upāmimīta pra harāṇīti

| tām | ā | datta | tām | úd | aiṅgayat | tām | úpa | amimīta | prá | harāṇi | iti |

17.28.2 so'sya hastād amucyata daivo vajraḥ kṣurapaviḥ sahasraprṣṭiḥ diviṣprśaḥ

| sāḥ | asya | hāstād | amucyata | daivāḥ²⁷ | vājraḥ | kṣurápaviḥ | sahasráprṣṭiḥ | diviṣ-prśāḥ²⁸ |

Il le prit, il le brandit, il mesura son poids. (Il pensa :) « Lançons-le ! » (et il le lança).

Il sortit de sa main, le foudre divin, aux arêtes vives, aux mille côtes, touchant le ciel.

17.28.3 sa samśiñjāno 'tiṣṭhad dhariharābhavann ejad ṛchan

*| sāḥ | *samśiñjānāḥ²⁹ | atiṣṭhat | hariharābhāvan | *ejad-ṛchān³⁰ |

Il continua d'émettre un son grésillant intense, tout en devenant jaune scintillant, tout en avançant en oscillant.

17.28.4a sa samudraṁ prāviśat

| sāḥ | samudrām | prá | aśiśat |

17.28.4b sa samudram adahat

| sāḥ | samudrām | adahat |

Il entra dans la mer. Il brûla la mer.

17.28.5a tasmāt samudro durgīr apādi

*| tāsmāt | samudrāḥ | *durgīr³¹ | *apādi³² |*

25. Voir discussion au début de notre résumé.

26. Un taureau plutôt qu'un bœuf : voir notre discussion dans le résumé de l'année dernière.

27. L'accent est *daivāḥ* (dérivé directement de *devā*) ou *daivaḥ* : Wackernagel-Debrunner, *Altindische Grammatik*, vol. II, 2, s.v. *daivā* et *daiva*.

28. L'ajout d'une voyelle de thème -ā- ou bien, ce qui revient au même, l'ajout du suffixe pāṇinéen aK est entièrement régulier pour une racine à la voyelle ɾ en tant qu'avant-dernier phonème. Nous avons donc bien ici un nominatif singulier, et non pas, comme le propose U.S., un génitif singulier ce qui nécessiterait d'accepter des éllipses et une syntaxe farfelue.

29. Le préverbe *sam-* exprime l'intensité du son produit par le foudre qui vole à travers le ciel. Si une valeur d'onomatopée est sousjacente dans la racine *śiñj*, il s'agit d'un bruit grésillant, ici et dans RV 1.164.29 (voir J. E. M. Houben « The ritual pragmatics of a Vedic hymn: The "riddle hymn" [R̥gveda 1.164] and the Pravargya-ritual », *Journal of the American Oriental Society*, 120.4 [2000], p. 499-536, où je changerais dans la traduction « humming » en « sizzling »).

30. Les adjectifs verbaux ne se prêtent pas aussi facilement à la composition comme les autres noms, mais leur emploi dans les composés, surtout dans le sanskrit post-ṛgvédique et dans la prose, n'est pas interdit (Wackernagel-Debrunner, *Altindische Grammatik*, vol. II, 1), pas non plus par la grammaire pāṇinéenne même si cette dernière formule quelques restrictions (en AA 2.2.11 par exemple). Je prends le composé comme un karmadhāraya.

31. L'émendation de *durgīr* en *durgīr* est inévitable, comme l'explique U.S. Le mot est un karmadhāraya, et l'accent est mis en conformité.

32. U.S. n'arrive pas à une solution acceptable et laisse le mot *apapid* de D.B. et de plusieurs de ses manuscrits intraduit. Je propose ici qu'avant corruption la forme était l'aoriste passif de la 3^e personne de la racine *√pad*, sémantiquement *simplex pro composito* (*ā apādi*).

17.28.5b vaiśvānareṇa hi jagdhah

* vaiśvānarēṇa | hī | jagdhāḥ |*

C'est pourquoi la mer est devenue imbuvable, car elle était consommée par Vaiśvānara.

17.28.6ab sa śakra ud akrāmat | so'dhyāyad

| sáh | śakráḥ | úd akrāmat | sáh | adhyāyat |

17.28.6c asau vajro asuraiḥ sampadya devāms tu rakṣati

*| asaú | vájraḥ | ásuraiḥ | sampádyā | *devān*³³ | *tú*³⁴ | rakṣati *

Śakrá y alla. Il pensa : « Ce foudre-là, lorsqu'il se mêle aux Ásura, il protège pourtant les dieux ».

17.28.6de vratam carāṇīti | sa vratam acarat

| vratám | carāṇi | iti | sáh | vratám | acarat |

(En prenant le comportement de ce foudre comme exemple) suivons une observance. Il suivit (cette) observance.

17.28.7a so'ṇuḥ kṛśo'bhavat

| sáh | áṇuḥ | kṛśáh | abhavat |

17.28.7b tasmād aṇuḥ kṛśo vratacārī bhavaty

| tasmāt | áṇuḥ | kṛśáh | vratacārī | bhavati |

17.28.7c anur hi kṛśo bhūtvendro asurān apāvṛṅkta

| áṇuḥ | hī | kṛśáh | bhūtvā | índraḥ | ásurān | ápa | avṛṅkta |

Il devint mince, maigre. C'est pourquoi celui qui (actuellement) suit une observance devient mince, maigre ; car étant devenu mince et maigre, Índra a soutiré des Ásuras (leur mérites et pouvoir spirituel).

La page du manuscrit V122 qui contient la plupart du passage étudié lors du cours, et un détail : le texte commence par *v* (+ *e-mātrā* sur la page précédente) *tvaṣṭā vajram asiñcad...*

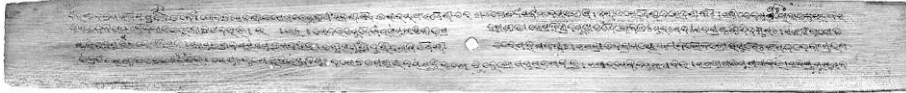


Fig. 1.

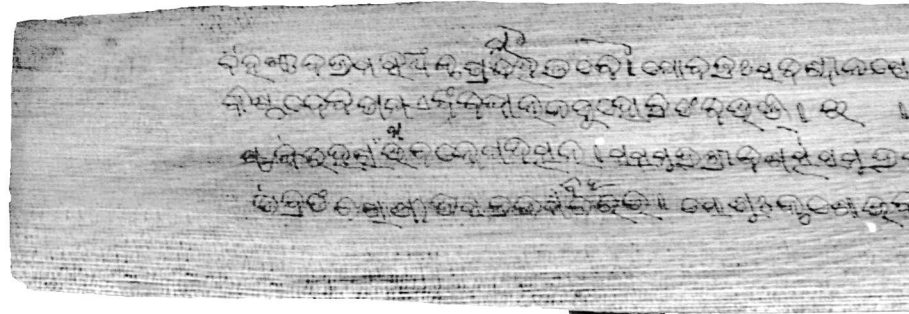


Fig. 2.

33. *devāms*, donc acc. pl., est en fait ce qui se trouve dans V71 et V122 et dans plusieurs manuscrits employés par les éditeurs D.B. et U.S.

34. Une émendation de *tam* en *tu* semble inévitable et de toute façon préférable à l'émendation de *rakṣati* en *rakṣanti* mentionnée comme option par D.B. et acceptée par U.S.

II. Sanskrit, lingua franca philosophique et scientifique : textes choisis

Nous avons déjà eu l'occasion d'observer plusieurs fois que dans la tradition grammaticale de l'Inde, le grammairien-philosophe Bhartṛhari (v^e-vi^e siècle de notre ère) est le premier auteur dont nous avons des réflexions approfondies et systématiques sur la langue. Nous avons déjà analysé les parallélismes et les différences entre la pensée linguistique de Bhartṛhari et celle d'un auteur dont la pensée est actuellement largement naturalisée dans nos concepts modernes sur la langue, Ferdinand de Saussure. Nous renvoyons donc à nos diagrammes sur les concepts linguistiques de Bhartṛhari et ceux de Ferdinand de Saussure³⁵. En fonction des intérêts des étudiants et des auditeurs, nous abordons cette année l'étude d'un chapitre très peu étudié dans l'opus magnum de Bhartṛhari, l'Upagraha-samuddeśa du Vākyapadīya, le chapitre 12 sur la Voix du verbe. Ce qui n'est pas clair dès le début, est : quel est le sens du mot *upagraha*, qui est normalement interprété comme « voix du verbe ». La première kārikā ou strophe didactique du chapitre apparaît comme suit :

*ya ātmanepadād bhedaḥ kva cid arthasya gamyate |
anyataś cāpi lādeśān manyante tam upagraham || 3.12.1 ||*

La distinction sémantique (*bhedaḥ ... arthasya*) qui est dans certains cas comprise sur la base d'une terminaison verbale (*lādeśa*) (appelée *ātmanepada*, et sur la base de l'autre (appelée *parasmaipada*), (les spécialistes) acceptent que cela est l'*upagraha*.

Si c'est la distinction entre plusieurs sens des terminaisons verbales qui est exprimée par le mot *upagraha*, le sens est déjà très général. Pour déterminer le sens, le Vākyapadīya ne peut pas nous aider, car hormis dans ce chapitre, le terme se trouve nulle part, sauf une fois dans une strophe dans le chapitre sur l'Action (Kriyā-samuddeśa), 3.8.54, mais là le contexte n'a rien à voir avec la voix du verbe. Ensuite, nous trouvons une remarque chez Helārāja, dans son commentaire sur le chapitre 12.

*ātmanepada-parasmaipada-vyaṅgyaḥ kartrabhiprāya-taditarādirūpo viśeṣo yaḥ
kriyāyāḥ sādhanasya vā sa upagraha iti pūrvācāryair abhyupagataḥ | pūrvācārya-pra-
siddhyopagraha-śabda-vācya 'yam artho vyavahriyate 'tra śāstre*

La distinction qui se manifeste par des terminaisons du moyen et celles de l'actif, qui a la forme de l'intention de l'agent ou l'inverse, et qui concerne l'action verbale ou les moyens de concrétiser, c'est « upagraha ». C'est quelque chose sur lequel les maîtres précédents sont d'accord. Dans ce texte, un sujet est traité qui peut être exprimé, selon l'opinion générale des premiers maîtres, à travers le mot « upagraha ».

Le mot est ici utilisé dans le sens de « voix du verbe », mais le lien de ce sens avec le sens littéral du mot n'est pas clair. Une étude de quelques passages dans le Mahābhāṣya et dans d'autres textes de la tradition grammaticale montre, finalement, que le sens littéral, hors du sens technique de « voix de verbe », est plutôt celui d'« appropriation ». Et ce sens d'« appropriation », semble avoir été utilisé pour exprimer le sens spécifique des désinences *ātmanepada*.

35. J. E. M. Houben, « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire. Résumés des conférences et travaux*, 150^e année, 2017-2018, Paris, EPHE, PSL, SHP, 2019, mis en ligne le 12 juin 2019, consulté le 27 juin 2019. <http://journals.openedition.org/ashp/3214>.

Lors de la crise sanitaire nous avons choisi d'autres textes pour nos recherches et études, des textes plus appropriés pour la situation dans le domaine de la pensée médicale de l'Inde ancienne.

III. Dans le cours de master, nous avons continué notre étude de la grammaire de la langue védique selon des approches modernes et traditionnelles. Nous avons aussi continué notre exploration de la structure sémantique du premier hymne du Ṛgveda. Comme nous l'avons vu l'année dernière, Ṛgveda 1.1 se révèle être une concaténation de « gloses » : explications ou développements de mots syntaxiquement liés. La première strophe consiste en une succession de « gloses » sur le premier mot, *agním*, c'est-à-dire, non pas sur *agní-* comme élément lexical isolé mais sur le mot syntaxiquement connecté *agním*. Dans les huit strophes suivantes, nous trouvons des gloses sur chaque mot, et, dans les deux dernières strophes, sur les deux membres du composé du dernier mot, dans la première strophe. Partout l'explication ou le développement consiste en une indication de fonction d'un officiant rituel particulier ou d'un rôle d'un prêtre. La seule exception est la strophe huit, qui donne des reconfigurations anagrammiques des phonèmes qui constituent le premier membre du composé qui forme le dernier mot de la première strophe : *ra*, *ta* et *na*.

Ṛgveda 1.1 :

agním ... // *agním* ṛle puróhitaṃ yajñásya devám ṛtvijam / hótāraṃ ratnadhātāmam // 1 //
agním ṛle ... // *agníḥ* pūrvabhīr ṣṣibhīr **īdīyo** nūtanair utá / sá devāṃ éhá vakṣati // 2 //
... ṛle **puróhitaṃ** ... // *agnínā* rayīm aśnavat póṣam evá divé-dive / yaśásam vīrāvat-
tamam // 3 //
puróhitaṃ **yajñásya** // ágne yám **yajñám** adhvarám viśvataḥ paribhūr ási / sá íd
devéṣu gachati // 4 //
yajñásya **devám** // *agnír* hótā kavíkratuḥ satyás citráśravastamaḥ / **devó** devébhir á
gamat // 5 //
devám **ṛtvijam** // yád aṅga dāśúṣe t"vám ágne bhadráṃ kariṣyási / távét tát satyám
aṅgiraḥ // 6 //
ṛtvijaṃ **hótāraṃ** // úpa tvāgne divé-dive dóṣāvastar dhiyá vayám / námo bháranta
émasi // 7 //
hótāraṃ **ratna-dhātāmam** //
rájantam adhvarāṇāṃ gopám ṛtásya dīdivim / vārdhamānaṃ s"vé dáme // 8 //
ra na ta dh ra ṇa (r)-**ta** d d **ra dh na d**
ratna-dhātāmam // sá naḥ pitéva sūnávé ágne sūpāyanó bhava / sácasvā naḥ s"vastáye
// 9 //

La structure ne peut être vraiment appréciée que dans la langue d'origine. Pourtant, nous pouvons donner une idée de cette structure, sauf des reconfigurations anagrammiques, en traduction.

Ṛgveda 1.1, avec traduction française :

1. **Agni (Feu)** (à l'accusatif) ... // Agni (Feu) j'invoque (en tant que) préposé (prêtre de famille), dieu de l'adoration rituelle, l'officiant, / le hotar (prêtre récitant les strophes), l'instaurateur par excellence des trésors.
2. Agni **j'invoque** // Agni est **digne d'être invoqué** par les voyants antiques ainsi que par ceux d'aujourd'hui : / qu'il convoie les dieux ici !

3. je l'invoque (en tant que) **préposé** (prêtre de famille) // Grâce à Agni puisse (le sacrifiant) atteindre richesse (et) prospérité jour après jour, / (richesse et prospérité) honorable, très abondante en hommes d'élite ! (développe la fonction, « jour après jour », du prêtre « préposé », nommé par le chef de famille ou le chef du clan)
4. **préposé** (prêtre de famille), **de l'adoration rituelle** // O Agni, **l'adoration rituelle**, le rite que tu environnes de toutes parts, / celui-là seul va chez les dieux.
5. de l'adoration rituelle **le dieu** // Agni, le hotar (prêtre récitant les strophes) ayant le pouvoir spirituel d'un poète, (Agni) réel au renom très éclatant, / **dieu** (lui-même), qu'il vienne avec les dieux !
6. dieu, **officiant** // En vérité, ce que tu toi(-même) arrangeras bien, ô Agni, pour l'adorateur, / ce but qui vous appartient devient réalité, ô Angiras. (développe la fonction d'un officiant dans l'adoration rituelle : arranger l'espace et le déroulement du rituel pour l'adorateur qui l'a invité et qui lui donne les honoraires est la fonction de l'officiant du rite.)
7. l'officiant, le **hotar** (prêtre récitant les strophes) // Nous t'approchons jour après jour, ô Agni, avec notre vision poétique, ô toi qui éclaires durant les nuits, / nous-mêmes, en t'apportant l'hommage (développe la fonction du hotar, le prêtre récitant les strophes : remarquablement, c'est le sens synchronique qui compte ici, plutôt que le sens étymologique selon lequel le hotar est celui qui verse l'oblation dans le feu.)
8. le hotar, instaurateur par excellence des **trésors (ratna-)** // toi qui régis les rites (comme) gardien de l'Ordre-sacré, (dieu) éclatant, / qui prends croissance en ta propre maison. (En védique : des échos des phonèmes qui constituent le membre de composé *ratna*-« trésor »)
9. l'**instaurateur par excellence** des trésors // Tel (étant), sois-nous d'accès facile comme (l'est) un père pour son fils, ô Agni ; / tiens toi à nos côtés, pour (notre) salut ! (ceci développe la fonction de quelqu'un qui n'est pas simplement donateur [*√dā*] mais instaurateur [*√dhā*] des trésors)

Lors de la crise sanitaire, l'enseignement prend tout à coup une autre forme, celle de l'enseignement à distance. Les thèmes des textes étudiés sont légèrement modifiés ou réorganisés pour répondre aux actualités. Notamment lors du deuxième séminaire, nous commençons à lire des textes āyurvédiques, et lors du cours de grammaire védique, nous commençons à lire des textes védiques pertinents pour une discussion autour de l'identité de la plante védique sacrée « Soma ».

Car, selon l'Āyurveda et selon le Veda, il existerait un excellent remède appelé Soma, qui, en tant que Rasāyana (prolongeant la vie) pour les gens, est également censé être un générateur de pensées poétiques. Les discussions anciennes sont-elles trop mythologiques, même dans le système normalement relativement rationnel de l'Āyurveda ? Ou bien, pouvons-nous trouver des indications concrètes qui peuvent nous aider à trouver des médicaments – bien sûr pas de vaccins, car ce concept n'existait pas dans l'Āyurveda ou dans le Veda – pour alléger les souffrances créées par le virus nommé SARS-COV2 ?

Dans ce monde affligé par Corona, la plante qui a été appelée Soma-kalpa et qui est, selon quelques uns, un genre d'ephedra, pourrait-elle jouer un rôle de remède

(supplémentaire) ? Une enquête semble nécessaire, surtout concernant les effets secondaires des problèmes de santé causés par la Covid-19.

āyurvede ca vede ca somākhyā oṣadhottamaḥ |
bhavaty api pitā dhīnām lokānām yad rasāyanam ||
koroṇopaplute loka somakalpo ya ucyate |
ephedro bheṣajāyate tatparīkṣā tv apekṣitā ||